

съемочной группы) к какой-то *призрачной*, «своей» для него, а, значит, обитаемой территории. Не всегда, правда, каждый из как-либо отнесшихся к одному и тому же фильму субъектов, его принимает (понимает, обживает и т. п.). Например, весьма ограниченное количество зрителей могут считать доступными, «своими», понятными фильмы Ларса фон Триера (в частности, «Элемент преступления» (1984), «Эпидемию» (1988) или «Идиотов» (1998)).

Во-вторых, пространство кино – это всегда призрачное пространство, которое локализуется в декорациях местности, важной для режиссера и значимой для большинства кинозрителей, что делает кино беспрецедентным способом переживания, изобретенным человечеством.

В-третьих, пространство города является *обитаемой территорией*, в рамках которой для зрительской аудитории становятся доступными сюжеты самых разных кинофильмов, независимо от их национальных, региональных и, в целом, культурных характеристик.

СПЕЦИФИКА ПОНИМАНИЯ БЫТИЯ В ПРОСТРАНСТВЕ НЕКЛАССИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Е. В. Биричева

*аспирантка 2 года обучения кафедры онтологии и теории
познания Департамента философии Института социальных
и политических наук Уральского федерального университета
имени первого Президента России Б. Н. Ельцина,
г. Екатеринбург*

Онтология – это рискованное дело: хаосмос,
из которого возникает космос¹⁴⁵.
Ж. Делёз

Говорить о бытии в философии – это, пожалуй, самое трудное занятие, которое не только требует одновременно предельной искренности с собой и в то же время жесткой строгости к себе, но и оставляет мыслителя в полном одиночестве. Мы можем говорить только о своем бытии, а о «бытии вообще» мы можем предполагать только со своей точки зрения. Кроме того, разговор о бытии одновременно и самый короткий, и самый длинный. Об этом следует говорить вначале, давая ключ к пониманию дальнейшего философствования. Поэтому выражение своих бытийных интуиций неоспоримо. Но в то же самое время это разговор длиною в жизнь: о чем бы мы ни говорили, мы говорим в свете своего понимания бытия, которое «преломляется» или «отражается» в каждом слове нашей речи.

¹⁴⁵ Делёз Ж. Различие и повторение / Пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб.: Петрополис, 1998. С. 245.

Говоря о бытии, мы по определению осуждаем себя на непонимание со стороны Другого, ведь данная проблема «каждый раз возникает “в единственном экземпляре”»¹⁴⁶. Но мы не можем не высказывать свое понимание бытия (бытие само высказывается, «оно говорит себе и говорит о себе»¹⁴⁷), и делаем это скорее для того, чтобы сопоставлять себя с этим всегда непонимающим Другим. О бытии говорить можно только «парадоксальным» способом, только проходя через логические парадоксы, поэтому, утверждая нечто, мы «вынуждены писать и одновременно вычеркивать “бытие”»¹⁴⁸, говоря «и да, и нет, ни да, ни нет»¹⁴⁹. Поскольку бытие – это всегда «мое» бытие, мы не можем в вопросе раскрытия понимания бытия опираться на точку зрения другого мыслителя. «В конце концов, в ситуации самообоснования у меня вообще может не оказаться собеседников»¹⁵⁰. Если обращение к произведениям других мыслителей дает нам «шанс научиться кое-чему, позволяет начать путь к обретению цвета в философии»¹⁵¹, то, занимаясь историко-философским исследованием, мы не можем «научиться» у других авторов говорить о своем бытии. Однако онтология граничит в данном случае со своеобразной «педагогикой». «Преонтологическое» понимание бытия, важное для философского мышления, и есть «педагогика»: научиться необходимо. Эта педагогика предполагает, в первую очередь, работу с собой. «Любая встреча с Другим здесь – всего лишь повод прояснить то, что уже заложено в моей ситуации и ждет своего осмысления. Момент встречи поэтому совпадет здесь с моментом узнавания мысли Другого как своей собственной, и узнавание это опять же не зависит от моих сознательных усилий»¹⁵².

Не случайно многие мыслители вообще избегают непосредственных разговоров о бытии, осознанно или нет: бытие неуловимо, оно ускользает, как только мы пытаемся «схватить» его и «запихнуть» в рамки предложения. «Философия по природе парадоксальна, но не потому, что отстаивает наименее

¹⁴⁶ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 17.

¹⁴⁷ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 236.

¹⁴⁸ Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. С. 80.

¹⁴⁹ Там же. С. 78–79.

¹⁵⁰ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 18.

¹⁵¹ Делёз Ж. Алфавит Жюль Делёза совместно с Клер Парне / Пер. А. Корбута [Электронный ресурс]. URL: http://dironweb.com/klinamen/End_Deleuze-ABC-Final_kli.pdf (дата обращения: 02.12.2011).

¹⁵² Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 18.

правдоподобные мнения или принимает мнения взаимно противоречивые, а потому что она пользуется фразами стандартного языка, чтобы выразить нечто выходящее за рамки мнения и даже вообще предложения»¹⁵³. Бытие неопределимо, оно, «бездомное», говорит о себе «безязыким, немым» способом¹⁵⁴. И, тем не менее, это не снимает задачу высказать свое понимание бытия.

Когда мы обращаемся к мысли Другого, мы стараемся найти в ней что-то «свое», что-то согласующееся с нашими интуициями. Эта позитивная методология действительно помогает «узнать» свою мысль ближе. Поэтому, несмотря на всю парадоксальность ситуации нашего одиночества в вопросе о бытии, мы начнем с топологического соположения своей позиции относительно точек зрения других авторов на бытие. В этом Другой возникает вместе с нами, дистанцируясь в ином понимании бытия, но и давая нам почувствовать свое понимание бытия как отличное от его взгляда.

И, прежде всего, поскольку в названии статьи заявлено словосочетание «пространство неклассической онтологии», зададимся следующими вопросами: «что значит “неклассическая онтология”?» и «почему мы говорим именно о ее “пространстве”?». В данном контексте «онтология» понимается как грань философии, осмысляющая бытие, поэтому достаточно предсказуемый ход развития рассуждения предполагает обращение к онтологии М. Хайдеггера, его новаторству постановки вопроса о смысле бытия, а затем переход к рассмотрению философии различия, имеющей ведущее значение для постмодернистской мысли, в рамках которой обозначается наша онтологическая позиция. Все это верно, однако мы пойдем иным путем. Неклассическая философия, в целом, начинается с преодоления метафизики с ее установленными «началами», причинами всего сущего, имеющими «сверхприродный» характер. Онтология в современном понимании неизбежно приходит к различению бытия и сущего и ставит вопрос о бытии как об отличном от «сверхсущего». Вопрос этот не обязательно четко прописывается неклассическим мыслителем в своих текстах, но бытийная проблематика всегда разворачивается «фоном» его *онтологического* произведения, целью которого является активизировать в читателе внутреннюю работу по постановке собственных вопросов о смысле *своего* бытия, по поиску пути к *своим собственным* бытийным «основаниям». Хотя фундаментальный для всей неклассической онтологии тезис «бытие сущего само

¹⁵³ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 94.

¹⁵⁴ Гиренок Ф. И. Ускользающее бытие. М.: ИФ РАН, 1994. С. 3–4.

не «есть» сущее»¹⁵⁵ впервые четко формулируется Хайдеггером, идея преодоления метафизики, с которой начинается «отсчет» неклассической традиции, обретает свою силу уже в философии Ф. Ницше. Последняя, также относящаяся к «философии модерна», «взывая к новой земле и новому народу»¹⁵⁶, дает рождение тому, что сегодня называют «постмодерн». Разве не отчетливо слышится, например, так широко разрабатываемый постмодернистской мыслью «номадологический проект» уже в ницшеанском концепте философа будущего, «свободного ума»¹⁵⁷?

Однако не будем забегать вперед и, прежде всего, попытаемся показать, какие ницшеанские «преонтологические» интуиции легли в основу постмодернистской мысли и вдохновили новую эпоху неклассической онтологии. Проще говоря, постараемся увидеть, каким образом по-новому Ницше понимает бытие. Сам мыслитель «прямо» бытие не определяет (это бы противоречило его стилю философствования), он лишь постоянно ставит под вопрос предшествующие *представления* о бытии – метафизические. «*Антиномия вот в чем: поскольку мы верим в мораль, мы осуждаем бытие*»¹⁵⁸; поскольку мы верим во «внешнее общее», то есть в навязываемые нам извне принципы, мы осуждаем и бытие, как «не то», ведь, не будучи «общим», оно открывается непосредственно каждому «в единственном экземпляре». «Это означает, что бытие каждый раз бытие именно этого, сингулярного существования. Нет бытия вне сингулярности, каждый раз именно этой, и нет ничего общего, объединяющего эти сингулярности, за исключением “каждый раз именно этой”»¹⁵⁹. Возможно, детально проработанный тезис о бытии как событии мы впервые встречаем у Хайдеггера, однако, на наш взгляд, вся философия Ницше пронизана именно этой преонтологической интуицией: бытие не может быть ощущено нами как «общее в смысле какой-то общей собственности»¹⁶⁰. Борьба с *представлениями*, классическим *репрезентативным* мышлением, сложившимися «стереотипами» относительно бытия, жизни и мысли впервые становится «делом» философии именно в текстах Ницше.

¹⁵⁵ Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В. В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. С. 21.

¹⁵⁶ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 115.

¹⁵⁷ См., например: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла: Прелюдия к философии будущего / Пер. с нем. Н. Понилова; К генеалогии морали: Полемическое сочинение / Пер. с нем. К. А. Свасьяна. М.: Академический проект, 2007. С. 133, 168.

¹⁵⁸ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцк и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 32.

¹⁵⁹ Керимов Т. Х. Бытие и различие: генеалогия и гетерология. М.: Фонд «Мир»; Академический проект, 2011. С. 173.

¹⁶⁰ Там же. С. 174.

Но как, с помощью какого «оружия» Ницше открывает бытие перед нами? На сегодняшний день, пожалуй, среди исследователей нет единообразия мнений и даже единого направления мысли о том, как сам Ницше понимает бытие, какие «рубрики», говоря словами Хайдеггера, показывают бытие у Ницше, которые из них называют именно бытие. Нам же видится, что в философии Ницше два основных «претендента» на роль наиболее «точного» выражения для бытия: «воля к власти» и «вечное возвращение». Это вовсе не означает, что так рассуждают все исследователи творчества Ницше или что мы здесь предпринимаем попытку выдать какое-то «окончательное» решение по данному вопросу. Мы лишь, как и любой другой мыслитель, неизбежно «отклоняем» точки зрения Других в «свою» сторону, преломляя позицию Другого сквозь призму наших доонтологических интуиций. Методология, которой мы следуем в данном случае, обозначается как «творчество концептов» и противопоставляется философствованию способом «разворачивания категорий»¹⁶¹. Отличие одного стиля философствования от другого здесь во многом заключается в том, что категории разворачиваются несколько более «последовательно» – в свете постановки основополагающей проблемы, а концепт творится на фоне предполагаемой проблематики, которая зачастую не проговаривается непосредственно. Например, когда мы читаем любую работу Хайдеггера, мы сталкиваемся с четкой «вопрос-ответной» техникой построения философского текста: автор всегда вначале очерчивает проблему (в утвердительной или вопросительной форме), в русле которой будут развернуты онтологические категории, он задает читателю вопросы и предполагает возможные варианты ответа на них, возможные пути, по которым пойдет мысль. Но особенность такого текста, конечно, не в вопрошании читателя. Многие тексты Ницше по «пунктуационной» форме не просто начинаются с вопросов, но как будто целиком состоят из них («какое-то свидание вопросов и вопросительных знаков»¹⁶²). И даже, возможно, больше продуктивности «в каждом маленьком вопросительном знаке»¹⁶³, чем в утверждении. Но если Ницше и разворачивает проблематику, то делает это попутно, сразу же бросаясь вырисовывать концепты. У такого текста и ритм совершенно иной:

¹⁶¹ Специфика обозначенных «методологий», а также продуктивность мышления концептами подробно рассмотрена нами в статье Биричева Е. В. Методология творчества концептов // Актуальные вопросы современной науки: сборник научных трудов. Выпуск 22 / Под общ. ред. С. С. Чернова. Новосибирск: ООО агентство «СИБ-ПРИНТ», 2012. С. 134–144. Для понимания данного «стиля философствования» в рамках постмодернистской традиции также можно обратиться к работе Ж. Делёза и Ф. Гваттари «Что такое философия?».

¹⁶² Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 17.

¹⁶³ Там же. С. 42.

порывистый, неистовый, стремительный, скорее поверхностный, чем *размеренный*, глубокий и тщательный. Уже с первых слов «По ту сторону добра и зла», пусть и составленных в вопросительной форме, перед нами начинают проступать очертания концепта «свободного ума», в то время как проблемы истинности, «морали», веры — лишь фон, детализируемый по ходу творчества концепта. «Кто-то может спросить, почему проблема не заявляется философом открыто, если она определенно присутствует в его работе, — по поводу методологии творчества концептов Делез предполагает закономерный вопрос и тут же отвечает на него. — Дело в том, что невозможно делать все сразу. Задача философа — демонстрация концептов, которые он создает, он не может попутно еще и указывать на проблемы, или, по крайней мере, эти проблемы можно обнаружить лишь за уже созданными концептами»¹⁶⁴. Творчество концептов скорее предполагает движение, в котором нет точки, и даже нет траектории, это интенсивное движение *между* точками зрения, «это прежде всего состояние недистантного парения, ... полета, парящего самолета»¹⁶⁵. С другой стороны, разворачивание категорий происходит *в точке* «здесь» и «сейчас». «Как это может способствовать продвижению дальше? Но мы и не хотим уходить дальше. Ведь мы можем оставаться там, где пребываем»¹⁶⁶, — предлагает Хайдеггер. «Мы должны идти туда, где вы нынче меньше всего можете чувствовать себя дома»¹⁶⁷, — призывает к противоположной «стратегии» Ницше. Поэтому мы условно называем Ницше и разрабатывающих его концепты постмодернистов «номадическими» мыслителями или мыслителями «поверхности», в то время как философов экзистенциально-герменевтического направления мы склонны, напротив, обозначать как «оседлых» мыслителей «глубины».

Итак, «воля к власти» — это обширнейший концепт ницшеанской философии, многочисленно варьирующий своими составляющими и имеющий прочные связи с другими концептами мыслителя. Воля к власти обсуждается Ницше в разных работах с различных ракурсов и в разнообразных аспектах: от физического до психического мира, от онтологического до этического плана. Естественно, этот концепт трактуют в совершенно различном ключе именно в силу его многогранности — каждый выделяет для себя наиболее важное со своего угла зрения. Один исследователь говорит о нем как

¹⁶⁴ Делёз Ж. Алфавит Жилия Делёза совместно с Клер Парне / Пер. А. Корбута [Электронный ресурс]. URL: http://dironweb.com/klinamen/End_Deleuze-ABC-Final_kli.pdf (дата обращения: 02.12.2011).

¹⁶⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 243.

¹⁶⁶ Хайдеггер М. Язык [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/HEIDEGGER/yazyk.txt> (дата обращения: 26.09.2012).

¹⁶⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 134.

об «основополагающей черте сущего в целом»¹⁶⁸, другой понимает как «принцип объяснения всего совершающегося в мире как таковом»¹⁶⁹, иной, улавливая многогранность данного концепта, видит в воле к власти то «первоначальное различие... в себе»¹⁷⁰, то «текущий мир Диониса»¹⁷¹, то вообще некую интуицию – «чувство, ощущение дистанции»¹⁷². Воля к власти, в первую очередь, – это движение, причем, как и любое движение, оно «дистанцирует», и «нельзя думать, что воля к власти означает “вождеделение господства” или “волю властвовать”»¹⁷³. Движение воли к власти может быть понято как преодолевающее само себя, это – «каждый раз», «каждый миг» становление иным, отличающимся от прежнего «только что». Воля к власти представляет собой «жизненную активность», организуя «мерцающий мир метаморфоз, сообщающихся интенсивностей, различных различий, *дуновений*, инсинуаций и выдохов»¹⁷⁴.

Безусловно, какой бы ни мыслилась воля к власти по своему «содержанию», она оказывается неразрывно связана с вечным возвращением. Но само вечное возвращение видится нам не как концепт. Это ницшеанский «план имманенции», фон, на котором прорисовываются все его концепты¹⁷⁵. С нашей точки зрения, бытие, по Ницше, и есть вечное возвращение – ритуфель, звучащая фоном всей музыки его философии. Пусть воля к власти определяется большинством исследователей как самый «важный» концепт ницшеанской мысли, но в отрыве от своей территории вечно-го возвращения он перестает быть концептом и понимается лишь в рамках репрезентации. Не согласимся поэтому с Хайдеггером в его решении о том, что философия Ницше – все-таки метафизика, хоть и завершающая предшествующую философию как метафизику¹⁷⁶, тем более, что ницшеанская мысль не вписывается в «схему любой метафизики», которую Хайдеггер предлагает в качестве

¹⁶⁸ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2001. С. 90.

¹⁶⁹ Можейко М. А. Воля к власти // Истории философии: Энциклопедия. Мн.: Интерпресервис; Книжный Дом, 2002. С. 195.

¹⁷⁰ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 159.

¹⁷¹ Там же. С. 313.

¹⁷² Там же. С. 296.

¹⁷³ Грицанов А. А. «Ницше» (Nietzsche) Paris, 1965) // Новейший философский словарь. Постмодернизм / главный научный редактор и составитель А. А. Грицанов. Мн.: Современный литератор, 2007. С. 357

¹⁷⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 296

¹⁷⁵ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 43–70.

¹⁷⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism/> (дата обращения: 10.12.2012).

«критериев» выявления метафизичности позиции и ее «существа»¹⁷⁷. Ницше подрывает своей философией вообще любую возможность «упаковать» мысль в какую-либо (по крайней мере, «внешне-общую», в смысле, не индивидуальную) схему. Если стараться понять волю к власти и вечное возвращение метафизически, то они будут неизбежно установлены таким образом мышления в качестве первоначала, пусть даже и «нового». Но открытие Ницше, открытие неклассической онтологии, как раз и заключается в отсутствии первоисточника. Это открытие в какой-то степени становится ницшеанским «девизом» всей последующей философии. В рамках постмодернизма удачно сформулировал эту интуицию Ж. Деррида: «Изначально – не-начало»¹⁷⁸. Однако и Хайдеггер, безусловно, подчеркивает инаковость ницшеанской мысли – в начале «Европейского нигилизма» он довольно точно, с нашей точки зрения, пишет о философии Ницше: «Кулисы мирового театра могут еще какое-то время оставаться старыми, разыгрывающаяся пьеса уже другая»¹⁷⁹. «Пьеса» философской мысли становится «автономной»: в отсутствие первоначала она – уже самостоятельно «разыгрывающаяся», но не «разыгрываемая». «У Ницше все маска»¹⁸⁰, «мистическая игра гибели и спасения в целом, вся театральная игра смерти и жизни, положительная игра болезни и здоровья»¹⁸¹. Эту интуицию изначальности «не-начала», движения смещений и маскировок – интуицию игры по-своему развивают постмодернистские мыслители, как и сам Ницше¹⁸², имея в виду не только «театральную» игру, но, в первую очередь, игру мысли (Делёз), игру бессмыслицы (Деррида), языковую игру (Лиотар). «Поскольку не остается ничего, что было бы на самом деле, все – понарошку... Понастоящему существует только движение без цели и смысла»¹⁸³, то есть

¹⁷⁷ В «Европейском нигилизме» Хайдеггер перечисляет четыре аспекта, определяющие метафизическую позицию, см.: Там же. С. 159.

¹⁷⁸ Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. Д. Ю. Кралечкина. М.: Академический проект, 2007. С. 331.

¹⁷⁹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism/> (дата обращения: 10.12.2012).

¹⁸⁰ Грицанов А. А. «Ницше» ("Nietzsche" Paris, 1965) // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/_52.php (дата обращения: 09.12.2012).

¹⁸¹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 18.

¹⁸² Ницше, например, сравнивает существование мира с «великой игрой в кости», см.: Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 557.

¹⁸³ Этот оборот («без цели и смысла») мы часто встречаем именно у Ницше, на нем акцентирует внимание и Хайдеггер, подробно рассматривая отрывок из «Воли к власти», см.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism/> (дата обращения: 10.12.2012).

игра»¹⁸⁴. «Мы открываем мыслителя, живущего проблемой маски, чувствующего внутреннюю пустоту, присущую маске, стремящегося заполнить ее, наполнить, пусть и “совершенно различным”, то есть помещая в нее различие конечного и бесконечного вообще, создавая таким образом идею театра юмора и веры»¹⁸⁵. Действительно, Ницше изобрел «в философии невероятный эквивалент театра, основывая, тем самым, театр будущего и одновременно – новую философию»¹⁸⁶. Благодаря открытию изначальности отсутствия «начала» возвращению и соответствует эпитет «вечное»: без начала и конца движение – это скорее «ничто» бесформенное, чем некая «сверхформа»: «как сила повсюду, как *игра* сил и силовых волн, одновременно единое и многое, здесь вздымаясь и одновременно там опадая, море струящихся в себе и перетекающих в себя сил, в вечной метаморфозе»¹⁸⁷ – «способность бесконечного превращения»¹⁸⁸. «Вечное возвращение – это сила Бытия (бесформенного)»¹⁸⁹. Ницше открывает онтологический дискурс силы, «повторение в вечном возвращении он понимает как Бытие, но противопоставляет это бытие любой узаконенной форме»¹⁹⁰. При этом, что само бытие ускользает, в нем «все становится и возвращается вновь, – *выскользнуть* не представляется *возможным!*»¹⁹¹. «Именно ускользание и есть существование связности, того, что различая, связывает в бытии»¹⁹². Преодолевая метафизические представления о «началах», Ницше впервые показывает взаимобратимость, «непервичность» и «не-вторичность», но как бы «одновременность» бытия как вечного возвращения и сущего как воли к власти: нет вечного возвращения самого по себе – оно наполнено самопревосхождением воли к власти, но нет и воли к власти самой по себе – она все время возвращается в становлении, в движении. Таким образом, мы можем говорить о вечном возвращении только парадоксально: это «неограниченное самого завершенного, однозначное бытие, объявляющее себя различием»¹⁹³. Мир воли к власти в непрестанном самодистанцировании производит различия, а «вечное возвращение – бытие этого

¹⁸⁴ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 48.

¹⁸⁵ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 22.

¹⁸⁶ Там же. С. 22

¹⁸⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герццы и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 558.

¹⁸⁸ Там же. С. 554.

¹⁸⁹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 91.

¹⁹⁰ Там же. С. 19.

¹⁹¹ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герццы и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 553.

¹⁹² Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности: Исторические пролегомены к фундаментальной онтологии сознания. СПб.: Алетейя, 2007. С. 639.

¹⁹³ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 80.

мира, единственное одинаковое, соотносящееся с этим миром, исключаящее всякую предварительную тождественность»¹⁹⁴.

Также нет ничего противоречащего вечному возвращению, понятому как бытие, в том, что имеются свидетельства «внезапного» осознания данной идеи Фридрихом Ницше¹⁹⁵. Как мы уже отмечали, мыслитель «кочевого» способа философствования интересуется, в первую очередь, творением самих концептов, «поиском новых средств философского выражения»¹⁹⁶ для них, а затем уже за выстроенными концептами можно различить их преонтологическое «основание». Нельзя сказать, что философ, мыслящий концептами, с самого начала осознает в полной мере свои бытийные интуиции. Наряду с категориями, концепты оказываются продуктивной методологией именно в силу того, что помогают распознать план, в котором топологически находится мыслитель. Поэтому не удивительно, что мысль о вечном возвращении «в полную силу» оформляется у Ницше лишь в 1881–1882 гг., а говорит он о ней всегда шепотом, «тихим голосом»¹⁹⁷. Этот шепот, «шум бытия», всегда был фоном творимых концептов, но отчетливее стал лишь по ходу их становления, повторений и вариаций.

Позволим себе также сделать предположение о том, что более отчетливому звучанию голоса бытия Ницше обязан, в первую очередь, проработке концепта воли к власти. Данный концепт наиболее многосторонне помогает увидеть, почувствовать дистанцирование от общего: смерть Бога, смерть человека, к тому же «становящиеся эффективными лишь при разрушении Мыслящего субъекта»¹⁹⁸, – это все смерть общего, внешнего, искусно навязанного извне властью вещей, которая порождает нашу «гиперболическую наивность»¹⁹⁹, но это смерть, в точке которой (впервые благодаря Ницше) рождается бытие конкретного, уникального «Я». Здесь воля к власти понимается как активность

¹⁹⁴ Там же. С. 296.

¹⁹⁵ По биографическим данным известны точное место и время, когда идея вечного возвращения «явилась» мыслителю, см., например: Румянцев Т. Г. Вечное возвращение // Истории философии: Энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://velikanov.ru/philosophy/vechnoe_vozvrashchenie.asp (дата обращения: 11.12.2012).

¹⁹⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 12.

¹⁹⁷ Румянцев Т. Г. Вечное возвращение // Истории философии: Энциклопедия [Электронный ресурс]. URL: http://velikanov.ru/philosophy/vechnoe_vozvrashchenie.asp (дата обращения: 11.12.2012).

¹⁹⁸ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 81.

¹⁹⁹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism/> (дата обращения: 10.12.2012). С. 148–149.

в бытии, сила которого актуализирует *самопревосхождение*, самополагание как «безосновное» основание нового мира – мира нового «Я» – становящегося. Ницше открывает мир текучих становлений – мир воли к власти, и «возвращение есть не что иное, как бытие становления, единое многого, необходимость случайного»²⁰⁰. «Что это за “Я”, как оно умудряется существовать в условиях смерти Бога, которая, казалось бы, неизбежно должна повлечь и смерть человека? Откуда это Я черпает силы для самоутверждения? Это – вопрос, который формирует ядро позитивного постмодерна и который после примерно десяти лет борьбы с субъектом посвоему задаст себе каждый из его основателей. И ответ они будут искать, конечно же, у Ницше»²⁰¹. «В единство Я Ницше не верит, не ощущает его в себе: тончайшие отношения власти и оценивания, отношения между различными Я, которые прячутся, но в совокупности выражают силы совсем иной природы: силы жизни, силы мысли, – вот в чем заключается концепция Ницше, его образ жизни»²⁰², – пишет Делёз. Воля к власти у Ницше и есть та самая сила, которая организует пространство Я. Безусловно, нельзя понимать волю к власти в каком-то одном ключе, ведь сам Ницше определяет ее неоднозначно, то связывая ее с миром в целом, то полагая ее «именем» истины, то неоднократно утверждая, что «сама жизнь есть воля к власти»²⁰³. Однако важнейшей в концепте воли к власти, с нашей точки зрения, является ее составляющая, понятая именно как движение, дающее бытие Я и одновременно – Миру. И это поверхностное движение смещения «между», смены «масок», содержащее «зачатки» новой *субъектности*, является не чем иным, как «волей, стремящейся к единству из множественности»²⁰⁴. Я «складывается» с Миром в своем становлении, в воле к власти, которая становится *способом бытия*, понятого как вечное возвращение, в первую очередь, для Я, переживающего себя как Мир, тонущего в своих глубинах, раскалывающегося на части и начинающего бесконечно множиться в этих осколках. Как все глубокое,

²⁰⁰ Грицанов А. А. «Ницше» (“Nietzsche” Paris, 1965) // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/_52.php (дата обращения: 09.12.2012).

²⁰¹ Игнатенко А. С. Интерпретация идей Фридриха Ницше во французской философии второй половины XX в. (Фуко, Делёз, Деррида): автореферат канд. дисс. М., 2008. С. 21.

²⁰² Грицанов А. А. «Ницше» (“Nietzsche” Paris, 1965) // Новейший философский словарь [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/PostModern/_52.php (дата обращения: 09.12.2012).

²⁰³ См., например: Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 30, 55; Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 311–312.

²⁰⁴ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 154.

Я «любит маску» и «питает даже ненависть к образу и подобию»²⁰⁵, то есть для сохранения себя Я теперь должно отважиться непрерывно творить «маски», прятаться за ними, чтобы не погибнуть в «образе» Бога и «подобии» Мыслящего субъекта. «В силу этого вечное возвращение говорит о себе только как о театральном мире метаморфоз и масок Воли к власти, чистых интенсивностях этой Воли как подвижных индивидуирующих факторах, которые уже не позволяют удержать себя в искусственных границах того или иного индивида, того или иного Я»²⁰⁶. Идея вечного возвращения в этом плане, действительно, пугающая – но пугающая «слабых», потому что никто и ничто больше не останется единственным и единым «центром», извне провозглашающим «общее» бытие и дающим «всем» смысл жизни. Теперь «каждый сам за себя» и волен производить для себя смысл или не производить его. *Теперь Я возможно только как «непрестанность творчества»*²⁰⁷. «Все возвращается, потому что ничто не равно, все плавает в собственном различии, несходстве и неравенстве даже с самим собой»²⁰⁸. Изменяющееся Я только и может быть настоящим Я, постоянно возвращаясь к себе в самопревосхождении – этого требует текучесть бурного потока жизни. Возможно, воля к власти – не единственный способ бытия Я (а вместе с ним и Мира), а бытие ощущается как вечное возвращение только номадическим мыслителем, но Ницше говорит убедительно, обещая «лишь одно небольшое наказание для тех, кто не “верит” в вечное возвращение: они не могут почувствовать жизнь, она будет мимолетна»²⁰⁹.

Не «веря» в вечное возвращение, Хайдеггер открывает другой онтологический путь. Однако «начало» пути, предлагаемого Хайдеггером, оказывается возможным не без переживания всей глубины ницшеанского «предписания» последующим философам изобретать «новые имманентные формы существования»²¹⁰. «И кто лучший последователь великих философов – тот, кто повторяет то, что они говорили, или же тот, *кто делает то, что они делали...?*»²¹¹ Хайдеггер оказывается «ницшеанцем» в том плане, что он, не ставя вопросов Ницше заново, не развивая его идеи, возможно, более чутко, чем другие мыслители, внимает призыву Ницше заглянуть

²⁰⁵ Там же. С. 57.

²⁰⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 61.

²⁰⁷ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М.: Культурная революция, 2005. С. 553.

²⁰⁸ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 296.

²⁰⁹ Там же. С. 77.

²¹⁰ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 131.

²¹¹ Там же. С. 35.

в себя настолько глубоко, чтобы ощутить «не общее» бытие, которое, тем не менее, может открыться каждому. Но в текстах «фундаментального онтолога» мы не находим «определения» бытия... потому что, оказывается, его не может *быть*. Все, что поддается определению, «есть», но бытие, отличающееся от сущего в этом «есть», само «не есть». «Есть ли вообще бытие? Если оно есть, мы должны были бы неизбежно признать его за нечто сущее и соответственно обнаруживать среди прочего сущего как такое же»²¹², — полагает Хайдеггер. Мы снова оказываемся в парадоксальной ситуации: «бытие “неопределимо”, поскольку его нельзя понимать как *сущее*, а потому приписать ему некие предикаты»²¹³. «Согласно Ницше, “заблуждение”, постоянно воспроизводимое и воспроизводимое языком, как раз и заключается в этой трансформации события в предикат»²¹⁴. Отсюда возникает немало наших иллюзий о бытии. Лучшим «именем» для того, что мы называем бытием, наверное, и является «бытие», этим должно быть все сказано — и не нужно искать какие-то «синонимы», «предикаты» или «выражения» для бытия? Задачей фундаментальной онтологии становится поэтому «указать на особый вид опыта, в котором бытие становится “доступным”»²¹⁵, а вовсе не «дать бытию определение». Смысл философствования в рамках неклассической онтологии заключается теперь не в «описании» и «рассказывании историй», а в попытке осмысления сущего через бытие (но не через другое сущее). Однако «язык описания у нас носит предметный характер, он всегда “приспособлен” к описанию сущего..., но вовсе не бытия»²¹⁶, поэтому вместе с осмыслением бытия «по-новому» приходится изобретать и «новый» язык. «Разве не позволительно относиться прямо-таки с некоторой иронией как к субъекту, так и к предикату и к объекту?»²¹⁷, — не этот ли ницшеанский вопрос стоит за языковыми «изобретениями» Хайдеггера? Действительно, «дискурс беспомощен перед становлением вещей»²¹⁸, ведь любая речь *фиксирует*. Как только мы утверждаем по поводу чего-то «есть»,

²¹² Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2001. С. 542.

²¹³ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 558.

²¹⁴ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 136.

²¹⁵ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 558.

²¹⁶ Там же. С. 564.

²¹⁷ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 53–54.

²¹⁸ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 33.

оказывается, что, вообще говоря, «нет». Движение бытия, которое мы у Ницше ощутили как вечное возвращение, ничего не оставляет неизменным²¹⁹. Все, что «есть», поэтому оказывается мертвым, в том числе, «субъект», «объект» и «Я». Неклассическая онтология открывает то самое движение бытия, которое приводит нас к мысли о «смерти субъекта», «треснувшем Я» и т. д. «Я люблю того, кто хочет созидать себя дальше самого себя и так погибает»²²⁰, – пророчит Ницше. «Но кто-то же ощущает это “меня нет”? Значит, все же “я есть”?! Я есть это ощущение или этот вопрос: “кто я?”. Но... я не могу поставить перед собой этот исходный вопрос, поскольку сам являюсь этим вопросом»²²¹. Теперь «любая вещь начинается с вопроса, но нельзя сказать, что начинается сам вопрос»²²². Хайдеггер впервые отваживается посмотреть в ту самую бездну, которая «тоже смотрит в тебя»²²³: «о бездне мы говорим тогда, когда почва или отсутствует, или уходит из-под ног в поисках основания»²²⁴. Таким образом, «единственно возможный здесь способ философствования – говорение “изнутри вопроса”... Я должен постоянно ощущать этот вопрос»²²⁵.

В то же самое время, вместе с неклассическими мыслителями, мы прекрасно понимаем, что «нет бытия без сущего, так же как нет сущего без бытия»²²⁶. «Отношение между бытием и сущим оказывается структурно обратимым»²²⁷ у Хайдеггера подобно тому, как у Ницше взаимно обусловленными²¹⁹ Справедливости ради хотелось бы отметить, что даже в рамках репрезентационного мышления, на наш взгляд, ощущение непрестанного становления возникает, например, у Декарта: «я не видел в мире ничего, что всегда оставалось бы неизменным» (см. Декарт Р. Рассуждение о методе // Декарт Р. Избранные произведения. М.: Политическая литература, 1950. С. 276). Однако, находя себя во всей безвыходности своего положения, при всей парадоксальности ситуации Декарт понимает необходимость с чего-то все-таки начать. И *cogito* появляется отнюдь не по «наивности»: мыслитель прекрасно чувствует «подвешенность» над бездной, но, не решаясь пока посмотреть в нее, вынужден «замазывать» пустоту отсутствия основания посредством своего *cogito*.

²²⁰ Ницше Ф. Так говорил Заратустра [Электронный ресурс]. URL: <http://lib.ru/NICSHE/zaratustra.txt> (дата обращения: 06.08.2012).

²²¹ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 19.

²²² Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 246.

²²³ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 90.

²²⁴ Хайдеггер М. Язык [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Heidegger_Jazuk.php (дата обращения: 10.12.2012).

²²⁵ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 19.

²²⁶ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 122.

²²⁷ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 635.

являются вечное возвращение и воля к власти. Здесь снимается вопрос о первичности одного по отношению к другому. Коль скоро в рамках новой онтологии нашей целью становится раскрытие сущего через его бытие, то почему бы нам, прежде всего, не взглянуть на бытие через сущее – но не в «старом» метафизическом смысле, – а взглянуть на бытие сквозь то сущее, которое нам «ближе» всего? Именно о такого рода «сущем» идет речь в «Бытии и Времени». *Dasein* («присутствие» или «здесь-бытие») обнаруживается как резонирующая точка активности, «связывающая» Я и бытие. «Присутствие имеет скорее по своему способу быть тенденцию понимать свое бытие из того сущего, к которому оно по сути постоянно и ближайше относится... Присутствие себе самому онтически “всего ближе”, онтологически всего дальше, но доонтологически все же не чуждо»²²⁸. Таким образом, *Dasein* становится *способом бытия*, открывающим бытие в понимании, а именно, в *вопрошающем понимании*. Кроме того, как мы уже подчеркивали, онтология всегда полагает нечто до-онтологическое. «Хайдеггер обращается к “преонтологическому пониманию Бытия”, к “преконцептуальному” пониманию, в котором, очевидно, подразумевается постижение той или иной материи бытия в соотношении с тем или иным расположением мысли»²²⁹. В пространстве новой онтологии мысль «располагается» по-новому, *становится вопрошанием*, и, начиная с осмысления текстов Ницше, нас не покидает интуиция, что «становление – это модальность или размерность бытия»²³⁰. *Dasein* у Хайдеггера открывает свое становление, само оно «есть не сущест-вительное, но глагол: присутствие как здесь-пребывающее, *da-sein*»²³¹. *Dasein* – это способ бытия, «быть» бытия, «глагол-процесс», который скорее «порождает субъекта, а не выражает “действие” действующего»²³²; это сама активность в бытии, его «субъектность», организующая пространство неразделимых «Я» и «Мира». «Я» нет «вообще», оно есть только «здесь». Но это означает, что за пределами этого “здесь” опять же ничего нет, весь мир раскрывается в здесь-бытии как тот, который может быть понят в точке этого здесь-бытия определенным образом»²³³. «Осуществляясь во всей своей полноте в точке

²²⁸ Хайдеггер М. Бытие и время [Электронный ресурс]. URL: http://yanko.lib.ru/books/philosoph/haydegger-butie_i_vremya-a.htm (дата обращения: 10.12.2012).

²²⁹ Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. и послесл. С. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. С. 49.

²³⁰ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 241.

²³¹ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 559.

²³² Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 137.

²³³ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во

здесь (“теперь”), бытие отделяется от себя, точнее – отделяет себя от себя»²³⁴. Таким образом, как нам представляется, Хайдеггер со своего «угла зрения» схватывает самоорганизующееся «не-начало», активность бытия, его субъектность в становлении как *Dasein* подобно тому, что в силу своих номадических интуиций Ницше обозначил как волю к власти. «В таком случае бытие... должно мыслиться как *не-сущее*, как само движение к тому, чтобы стать сущим, пре-быть и о-существоваться»²³⁵.

Мы видим, что «отныне вопрос “что есть бытие?” бессмысленный. Бытие не есть, бытие дается. Но бытие дается как? Характер вопроса изменился: бытие дается как событие»²³⁶. Однако «данность» бытия, его «имение места»²³⁷ не могут быть помыслены «сами по себе», даже в рамках идеи «об опыте мышления бытия без оглядки на обоснование бытия из сущего»²³⁸. Именно как событие мы можем помыслить бытие только в точке его рождения – и, казалось бы, вот она, данность, но, как нам видится, этот момент невозможен без того, посредством чего дается эта данность: мы можем помыслить бытие только соотносительно с «местом» его рождения. «Постановка вопроса о бытии у Хайдеггера предполагает определение бытия в связи с его сущим, присутствием. Даже когда позднее он ставит вопрос о бытии как бытии и рассматривает его как событие собственного про-исхождения..., он разрешает этот вопрос, тем не менее, в связи с сущим. Ибо нет бытия без сущего»²³⁹. Таким образом, неклассическая онтология на разных уровнях и различными путями открывает взаимную обусловленность бытия и сущего. Для этого, возможно, «изобретается» новый язык, но он по-прежнему говорит, и говорит он «старыми» словами. Новый смысл рождается не в силу новых конструкций (да и куда нам деться от «S есть P»?) или новых слов (бытие не перестало называться «бытием»), но в новом взгляде, новой проблематике и новых вопросах. Вопрос снова возвращает нас в точку «здесьности»: «каков источник самого бытия, самой данности?... Каким образом дается бытие?

Урал. ун-та, 2002. С. 21.

²³⁴ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 640.

²³⁵ Там же. С. 636.

²³⁶ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 132.

²³⁷ Хайдеггер М. Время и бытие // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления / Пер. с нем.; сост., пер., вступ. ст., коммент. и указ. В. В. Библихина. СПб.: Наука, 2001. С. 544.

²³⁸ Там же. С. 541–542.

²³⁹ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетейя, 2007. С. 646–647.

Каким образом дается сама данность? С другой стороны, кому дается сама данность?»²⁴⁰. Когда вопросы «как?» и «кто?» совпадают, а бытие может быть помыслено «только глагольно»²⁴¹, мы попадаем в *пространство неклассической онтологии*, организуемое «глагольным» или «энергийным» дискурсом²⁴², где любое понятие создается «именно как объект встречи, здесь – сейчас...», откуда появляются неисчерпаемые “здесь” и “сейчас”, всегда новые, иначе распределенные»²⁴³, а смысл разворачивается как чистое событие. «Когда идентичность вещей распылена, бытие ускользает, становится однозначным, начинает вращаться вокруг различного»²⁴⁴.

Бытие становится «однозначным» как повторение различного в онтологии Делёза. Но почему мы теперь говорим об «однозначности» бытия, коль скоро нам открывается его «многозначность»? Мы обозначаем бытие именно как бытие, однако понимаем его по-разному. То есть бытие «единично» для «каждого», но различно «между» каждым: понимая бытие по-своему, мы, тем не менее, повторяем то же самое в различном понимании. «Повторять – значит вести себя по отношению к единичному или особенному, лишенному подобного или равноценного»²⁴⁵. Если бы мы понимали бытие «одинаково», то оставались бы в рамках общего «представления» о бытии, в рамках *репрезентации*. Однако теперь «не бытие делится по требованиям представления, но все вещи распределяются в нем в однозначности простого присутствия»²⁴⁶. Пространство неклассической мысли открывает различия и видит их повторение – бытие. Таким образом, различие и повторение оказываются во взаимной зависимости, они невозможны друг без друга, но, конечно, не в смысле диалектики (хотя и тут, вероятно, можно проследить те или иные «параллели»). «Если “сущее” – прежде всего различие и начало, само бытие – повторение, возобновление бытующего»²⁴⁷. «Различие – это то, посредством чего дается данное»²⁴⁸. В то же самое время, «во всех отношениях повторение – это трансгрессия»²⁴⁹, постоянное смещение границы, выход за собственные пределы. Это движение границы – производство смысла как различие,

²⁴⁰ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 127.

²⁴¹ Там же. С. 133.

²⁴² Хоружий С. С. Род или недород? Заметки к онтологии виртуальности // Вопросы философии. 1997. № 6. С. 56–57.

²⁴³ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 11.

²⁴⁴ Там же. С. 91.

²⁴⁵ Там же. С. 13.

²⁴⁶ Там же. С. 55.

²⁴⁷ Там же. С. 248.

²⁴⁸ Там же. С. 271.

²⁴⁹ Там же. С. 15.

которое ни в коем случае не стоит понимать в «негативном» плане отрицания. Напротив, различие предполагает утверждение за счет отделения самого от себя, самодистанцирования²⁵⁰: «различие – то, что связывает разрозненные элементы, вычленяет из хаоса неразличимости»²⁵¹. Только различие дает смысл повторению.

Тем не менее, из всего вышесказанного не очень ясно, «что такое различие» и «что такое повторение». Несомненно, Делёз вдохновляется этими идеями, обращаясь к текстам Ницше, но мы не можем отождествить различие и волю к власти, повторение и вечное возвращение. Различие ведет свою «игру» вовсе не «без цели», напротив, с какой стороны оно бы ни осмыслялось, оно оказывается связанным с производством смысла, разграничением, то есть созданием границы, прочерчиванием «среза» хаоса. В свою очередь, повторение четко мыслится Делёзом как бытие, которое «выражается в одном и том же смысле» («смысл – онтологически одинаковый для способов индивидуации»)²⁵². «Действительно, главное в однозначности – не то, что Бытие выражается одним-единственным смыслом. Главное, что оно выражается в одном и том же смысле во всех различных индивидуации или присущих ей модальностях. Бытие одинаково во всех своих модальностях, но последние неодинаковы... Бытие выражается в одном-единственном смысле во всем, в чем выражается, но то, в чем оно выражается, различается: оно выражается в самом различии»²⁵³. Различие выражает повторение за счет становления смысла, уникального «смысла-для-меня»: только так становится возможно индивидуальное бытие в Бытии. Нам видится, что в некоторой степени в этом заключается «императив» Делёза, приглашающий «сделать так, чтобы повторение для себя стало различием в себе». Для того чтобы «Бытие» стало «бытием» (а ведь только так первое и возможно – *способом* второго), необходимо, чтобы уловимое движение смысла стало улавливаемым различием и в различии. Так мы понимаем ответ на вопрос «как бытие, понятие как повторение, связано с различием, обусловлено им?».

Однако не отступает другой вопрос: «как различие связано с повторением?». Раз уж мы говорим о различии как движении, активности в бытии, то неплохо было бы сперва задаться вопросом: «можно ли вообще схватить движение?»²⁵⁴. «Схватить» движение нельзя, но возможно им *становиться*. «Посредством

²⁵⁰ Там же. С. 74

²⁵¹ Там же. С. 45.

²⁵² Там же. С. 54.

²⁵³ Там же. С. 54–55.

²⁵⁴ Комаров С. В. Метафизика и феноменология субъективности. СПб.: Алетея, 2007. С. 655.

маскировки и символического порядка различие включается в повторение»²⁵⁵. «Именно маска является истинным субъектом повторения. В силу того, что повторение по своей природе отличается от воспроизведения, повторяемое не может быть воспроизведено, но всегда должно быть означено, замаскировано тем, что его означает, само маскируя то, что оно значит»²⁵⁶. Таким образом, одной из самых ярких составляющих делёзовского концепта различия становится «субъект». Это вовсе не тот классический «Мыслящий субъект», который отождествляется с тем, что «внутри» Я, *cogito*, с его «ядром», «центром», наоборот, различие как постоянно децентрирующий субъект организует своим движением границу Я – его не имеющую центра *поверхность*. На этой поверхности игры различий «встречаются» слова и вещи: повторяемое «замаскировано» словами, языком, символическим порядком, но «маскируется» в повторении то, что «значит» – смысл. Различие, поэтому, выступает тут в роли динамической субъектности, обнаруживающей необходимый бытию смысл за всеми «маскировками». «Сила повторения в смещении и маскировке, а различия – в расхождении и смещении центра»²⁵⁷, – подытоживает Делёз.

Осмысляя «все более и более подчеркнутую ориентацию Хайдеггера на философию онтологического различия»²⁵⁸, Делёз открывает, что «еще более глубоким является Бытие..., соответствующее «сущности» задачи или вопроса как таковой»²⁵⁹. «Различие» у Хайдеггера также «единит», оно «между», поскольку «вещи» и «мир» (как смысл вещей) не совпадают, но взаимно проникают друг в друга²⁶⁰. Различие, таким образом, становится «мерой» вещей и мира, «соизмеряет вещи и мир в их самости»²⁶¹. Анализируя стихотворение Г. Тракия, Хайдеггер говорит о пороге, как «середине», различающей внутреннее и внешнее. Мотив «двери» тоже указывает на субъектность различия, некую поверхность, отделяющую внешнее и внутреннее. В этом «разрыве» намечается «стык», наша связь с бытием, однако разрыв неизбежно предполагает боль. «Боль – это само раз-личие»²⁶². Субъектность различия и есть «разрыв», «щель» в бытии, которая как бы через себя пропускает свет – смысл. Поэтому в онтологическом круге вопрошание у Хайдеггера

²⁵⁵ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 32.

²⁵⁶ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 33.

²⁵⁷ Там же. С. 346.

²⁵⁸ Там же. С. 9.

²⁵⁹ Там же. С. 87.

²⁶⁰ Хайдеггер М. Язык [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Heidegger_Jazuk.php (дата обращения: 10.12.2012).

²⁶¹ Там же.

²⁶² Там же.

направлено «разворачиванием» от вещей через язык к смыслу бытия: «язык, как и смысл, оказывается у меня “за спиной”, теряя свой наличный, орудийный характер, заставляя меня “выговаривать” то, что показывается в свете все того же изначального вопроса — мы снова возвращаемся на круги своя...»²⁶³. «Есть как бы “щель”, “зияние”, онтологическая “складка”, соотносящая бытие и вопрос, — вторит Делёз. — В этой связи бытие — само Различие. Бытие есть также небытие, но *небытие не есть бытие отрицательного*, это бытие проблематичного, бытие задачи и вопроса... Поэтому не-бытие должно бы писаться как (не)-бытие, или еще лучше (?)—бытие»²⁶⁴. Однако в противовес хайдеггеровскому замыканию различия в круте «здесь-бытия», делёзовское «различие, выпрямленное во весь рост»²⁶⁵ размыкает этот «круг», не «выманивая» смысл у бытия, но «осциллируя» в его производстве между, а лучше сказать «на границе» языка и вещей. «Проблемная структура является частью объектов и позволяет постигать их как знаки»²⁶⁶. Таким образом, в онтологическом плане различие как бы имеет две стороны, «неравные половины», которые и включают становление смысла. Первая из них, *дифференциация*, функционирует в виртуальном пространстве языка, дифференцируя его вопросами и задачами. С другой стороны, происходит интегрирование, актуализирующее положение дел в решениях посредством *дифференциации*²⁶⁷. Именно в силу несхожести с самим собой, в силу неравенства своих «избытков» и «недостатка» бытия «двухстороннее» различие становится активностью в бытии. Последнее, в свою очередь, оказывается «одновременно полной позитивностью и чистым утверждением, но есть и (не)-бытие — бытие проблематичного, бытие задач и вопросов, а вовсе не бытие негативного»²⁶⁸. Различие, таким образом, является одновременно и самоутверждающим, самообновывающим (?)—бытием, кочующей волной-складкой в «море» недифференцированного Бытия, которая обеспечивает движение поверхности, вечное повторение всплесков. «Со своей стороны, единообразие наделено двумя совершенно противоположными аспектами, согласно которым бытие в определенном смысле обладает “всеми способами” и одновременно различается; различие в бытии всегда подвижно и смещено. Между единообразием бытия и различием индивидуации существует лежащая вне воспроизведения глубинная связь, подобная связи родового и специфического

²⁶³ Бакеева Е. В. Понимание как экзистенциальная проблема. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2002. С. 23.

²⁶⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 87–88.

²⁶⁵ Там же. С. 78.

²⁶⁶ Там же. С. 87.

²⁶⁷ По поводу «дифференциации» см.: Там же. С. 257–259.

²⁶⁸ Там же. С. 324.

различия в репрезентации с точки зрения аналогии. Единообразие означает: единообразно само бытие, двойственно его выражение. Это полная противоположность аналогии. Бытие выражается в формах, не разрушающих единства его смысла; в одном и том же смысле, пронизывающем все формы – вот почему мы противопоставили категориям понятия другой природы... Оседлым дистрибуциям аналогии противостоят кочевые дистрибуции или анархии, увенчивающиеся единообразным»²⁶⁹.

Мы говорим об онтологии как о том, что открывает тот или иной способ бытия. В этом плане об онтологии Делёза говорят «онтология различия», как бы замалчивая в этом выражении само понимание бытия мыслителем, его «преонтологию». Так же, как различие у Делёза является активностью в бытии-повторении, воля к власти у Ницше «функционирует» на фоне вечного возвращения, – так же и у Хайдеггера *Dasein* становится структурой, способной организовать Бытие тем или иным способом. Когда мы говорим «онтология чего-то», под этим «чем-то» мы подразумеваем «субъектность» данной онтологии – того, *кто/что* «говорит» в философии данного мыслителя, то, как говорится о преонтологических интуициях мыслителя «во всех своих собственных масках и на вселады»²⁷⁰. Поэтому можно сказать, что философия Ницше открывает «онтологию воли к власти», а у Хайдеггера мы имеем дело с «онтологией присутствия».

Но наша онтологическая позиция, являясь также неклассической, при этом отличается в плане понимания как своего субъекта, так и интуиций, его обуславливающих. Тут бытие нельзя «синонимизировать» с вечным возвращением. И оно не всегда связано с самопревосхождением. Бытие может быть увидено не только под «углом зрения» присутствия. Вопросать о бытии – это «достаточное» условие, чтобы ощущать бытие, но не «необходимое». В конце концов, наши бытийные интуиции не согласуются и с тем, чтобы обозначить бытие как повторение различного или же как возвращение движения различия. Различать – это «необходимое» условие, но не «достаточное». Говоря о «необходимом» и «достаточном» условиях нашего бытия, мы имеем в виду следующее. Для того чтобы ощущать свое бытие, нам необходимо различать, утверждать нечто, дистанцируя его. Без этого никак – иначе, в отсутствие какого-либо различения, уже не будучи людьми, мы попадем на другой «полюс» – в хаос. Здесь различение как раз разделяет «преонтологическое» и «онтологическое»: когда мы ощущаем бытие и когда говорим о нем. Как философам, нам, конечно, будет достаточно спросить о своем бытии, чтобы оно

²⁶⁹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 363.

²⁷⁰ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 101.

«появилось» в свете нашего вопрошания. Но, строго говоря, мы – не всегда «философы»... И, тем не менее, все это не значит, что наши преонтологические интуиции приводят нас к «синтезу» обсуждаемых выше позиций и конструированию чего-то вроде «онтологии различающего вопрошания» (как это в какой-то степени происходит у Делёза: «(?)-бытие»²⁷¹).

Мы не можем высказать свой опыт ощущения бытия, ведь он недискурсивен. Но выразить свое понимание бытия во всей его полноте мы тоже не можем, иначе в этом выражении должен был бы содержаться весь смысл. В этом случае мы бы попали в полную неразличимость. Как только мы ощущаем бытие во всей его полноте и чистоте, мы теряем свой голос. В то же самое время мы теряем и себя, растворяясь в хаосе этого ощущения. Мы выходим в этом акте понимания к минимуму бытия, который совпадает с бездной. В какой-то степени мы ощущаем всю мощь бытия в невозможности тем или иным образом артикулировать свои бытийные интуиции, поэтому бытие ощущается как «первичное». Оно обезоруживает, и когда, казалось бы, у нас все карты на руках, оно начинает играть с нами в шахматы. Но это ощущение может быть только открыто нами. Означает ли это некую «вторичность»? Однако «пребывание» в минимуме бытия еще (или уже) не задает таких вопросов. «Ни активное, ни пассивное, единоголосое бытие нейтрально. Это... минимум бытия»²⁷².

Мы в той же безвыходности, что и любой философ. И перед этой тотальной невозможностью мы все равны и все неразлично, все нерефлексируемо. Это и есть «единоголосие» бытия. И, тем не менее, мы рефлексируем. Нам ничего не остается, кроме как вернуться. При этом бытие никого не оставляет с пустыми руками: ни остающегося «пребывать», ни возвращающегося. Безвыходность и есть единственный выход – тупик (*to pick*²⁷³, что предполагает право выбора). Но в этой тотальности, помимо выхода, обнаруживается, что выбор уже совершен, выход уже найден в таком нашем состоянии. Дается ли нам в бытии какой-то выбор?

Посмотрим на две противостоящие друг другу философские «стратегии»: оседлую и номадическую. Оседлость мыслителя заключается в том, что он остается «пребывать и осуществляться» в этом ощущении полноты бытия. В точке «здесь» и «сейчас» глубже и тотальнее понимание бытия как бытия, в свете которого,

²⁷¹ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 88.

²⁷² Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 237.

²⁷³ *to pick* (англ.) – многозначное слово, которое переводится как «выбирать», «собирать», «подбирать», «искать», «выискивать», «очищать», «чистить» и т. д.; произношение совпадает с русским «тупик».

в этом состоянии «усилия смирения»²⁷⁴, парадоксальным образом *становится* невозможная возможность Я в-месте с Миром, смыслом и речью об этом. Оседлому мыслителю просто некуда и незачем идти из этой топологии своего «не-места». Это «судьба» бытия, в то же самое время обнаруживающаяся как свобода. Выбор уже совершен, но мы и есть становление этого выбора. Казалось бы, раз в состоянии «здесь и сейчас» и так уже все дано в своей полноте и любой вопрос совпадает с вопрошанием о смысле бытия, возможна ли вообще другая «стратегия»? Да и зачем же вести себя иным способом по отношению к бытию, коль скоро мы сумели «выйти» к его минимуму, открыв в этом «максимум»? И тут дело тоже обстоит не случайным образом: все та же судьба или топология бытия совершает выбор, отличный от оседлости. Нам видится, что мыслитель номадического типа становится возможен в «самоакцентировании» бытия не на всей его полноте (как в случае оседлости), но на движении. Без сомнения, оседлый мыслитель ощущает бытие не только во всей его *полноте*, но и (неотделимо от этого) в *движении* всей этой ощущаемой полноты. Оседлый мыслитель выбирается судьбой бытия (и выбирает в бытии) как регистрация движения в его полноте. Напротив, мыслитель иного типа в своем ощущении бытия выбирает топологию и выбирается ею как регистрация полноты бытия в его движении. В пространстве таких интуиций возникают вопросы иного типа: по своей значимости на место «что?» встает вопрос «как?». В противоположность оседлой стратегии для номадической образующими ее существо вопросами становятся «как?» движения, а не «что?» полноты бытия. Мыслитель-кочевник в той же самой ситуации безвыходности ощущает бытие в движении, поэтому он сливается со всеми неразличимыми потоками, контросуществляя в своем становлении «дизъюнктивный синтез» полноты бытия. С точки зрения оседлого мыслителя, «синтез полноты» абсурден: полнота и так уже дана, кроме того, тем, что она «полнота», она исключает возможность какого-то «собирания по кусочкам», будучи воспринимаема во всей целостности. Но ведь и под углом зрения кочевника у движения не может быть «рождения», оно не может быть «схвачено» даже в полноте, а событийность бытия не поддается «размежеванию». Выбор бытия здесь тоже открывает свободу, но в другом ее «срезе»: таким способом тоже возможно производство смысла — как игра чистых событий. Конечно, с оседлой точки зрения, находясь в этом «тушиковом», безвыходном ощущении бытия, совершенно бессмысленно «бежать сломя голову, оставаясь на одном и том же месте»²⁷⁵.

²⁷⁴ См.: Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009.

²⁷⁵ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект,

Но какие перспективы открываются в этом интенсивном пробегании с бесконечными скоростями! С этих перспектив, под таким «размазанным» по поверхности смысла углом зрения, напротив, абсурдным кажется желание «беспредпосылочно, самостоятельно, самочинно и самообязывающе учредить “новую разметку поля”, в рамках которой должно происходить упорядочение сущего в целом по новому распорядку»²⁷⁶. Стремление к порядку из хаоса этого ощущения бытия объединяет обозначенные выше стратегии, «человеческие, слишком человеческие». Номадическая стратегия – это разыгрывание, контр-осуществление парадокса, в то время как оседлость предполагает о-существование «усилия смирения», не смотря на тотальный парадокс бытия.

Мы все теряем голос в ощущении бытия, не важно, как мы пришли к этому ощущению или как оказались в этом состоянии. Поэтому номадическая интуиция такова: «бытие – это Голос, ... оно говорит себе и говорит о себе в одном и том же “смысле” всего того, о чем оно высказывается. То, о чем говорится, – вовсе не одно и то же»²⁷⁷. Не «доверяя» языку номадический мыслитель интересуется выражением смысла. С другой стороны, если бытие ощущается «как цельность, полнота, самождественность»²⁷⁸, то в рамках такой интуиции «смысл всегда – не “впереди”, а “позади”, т. е. то, что является импульсом движения мысли»²⁷⁹.

Но как раз именно то, что мы говорим об оседлых и номадических мыслителях как бы «со стороны», показывает нас как осуществляющих какую-то иную стратегию в бытии. Мы «находимся» *между*. Такое «положение» – это тоже наша свобода, выбранная судьбой бытия и выбираемая его топологией. Нельзя сказать, что мы «в точке» или «в движении». Все одновременно. Мы не надеемся высказать свое понимание бытия или выразить его смысл, да и сама констатация этого факта мало продуктивна. При этом наша онтология «приспособления» лишь только может осуществлять попытки проследить некую самоорганизацию на пути к бытию, но также и путь этот делать единственным домом-бытием. Приспособление здесь вовсе не означает слепого следования «готовым» стратегиям, но, напротив, предполагает становление собственной. Мы не можем сказать, но можем лишь попытаться показать. При этом происходящее и описываемое будут совпадать 2011. С. 235.

²⁷⁶ Хайдеггер М. Европейский нигилизм. [Электронный ресурс]. URL: <http://nietzsche.ru/look/xxa/europa-nigilism/> (дата обращения: 10.12.2012).

²⁷⁷ Делёз Ж. Логика смысла / Пер. с фр. Я. И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. С. 236.

²⁷⁸ Бакеева Е. В. Принять парадокс, или Усилие смирения. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2009. С. 76.

²⁷⁹ Там же. С. 11–12.

в «ауто-пойетичности» бытия. Такая позиция, такой угол зрения тоже оказываются возможными наряду с номадической и оседлой стратегиями: между «молекулярным» и «молярным» происходит становление иных «структур». И, возможно, в этом становлении не будет «противопоставления» поверхности смысла и объема бытия; в этом неравновесном состоянии нам удастся не только примирить обозначенные выше стратегии, но и не уступить им в продуктивности?

Бытие, действительно, не только бездомное, но и сиротское. Ни в телах, ни в языке оно не находит себе окончательного пристанища, в смысл бытию тоже не уместиться. Являясь просторнейшим домом для «Я» и его единственным вместилищем, бытие само оказывается бездомным. Оно сиротское, потому что его *в общем плане* ничто не рождает, оно – само-себя-переживание, само себе и производство, и отношение, но в таком модусе оно возможно лишь как событийность момента рождения уникальным Я. Если говорить метафорически (а «в метафоре – мысль у себя дома»²⁸⁰), то бытие – это самосоздаваемое, самотворящее дыхание, для которого смысл необходим и в котором он производится – как воздух. В силу этого в пространстве неклассической онтологии чрезвычайно важной нам видится связь бытия и смысла, характерная для «пост-ницшеанского топологического мира»²⁸¹.

Теперь, когда был приоткрыт просвет, в котором нам видится бытие со своего угла зрения, перед нами возникают другие вопросы, одновременно и согласующиеся с нашими преонтологическими интуициями, и «идущие дальше» них: «как возможно производство смысла?», «в каком смысле Я “есть”?» и «как это можно применить?». Данные вопросы тяготеют более к особенностям номадического типа онтологии в противовес экзистенциально-герменевтическому: творя концепт, мы уже спрашиваем «не “Что это означает?”, а только “Как это работает?”»²⁸². Для нас бытие «ничего не представляет, но производит, ничего не означает, но функционирует»²⁸³. В этой фразе видится преодоление или «низвержение платонизма» в современной философии, о котором

²⁸⁰ Гиленок Ф. И. Философский манифест археоавангарда [Электронный ресурс]. URL: <http://www.elenakosilova.narod.ru/studia/gman.htm> (дата обращения: 23.07.2012).

²⁸¹ Игнатенко А. С. Интерпретация идей Фридриха Ницше во французской философии второй половины XX в. (Фуко, Делёз, Деррида): автореферат канд. дисс. М., 2008. С. 18.

²⁸² Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения / Пер. с франц. и послесл. Д. Кралечкина; науч. ред. В. Кузнецов. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. С. 175.

²⁸³ Там же. С. 175.

говорит Делёз²⁸⁴. С нашей точки зрения, со времен Парменида понимание бытия перешло плавно из пространства смысла в пространство языка. Несмотря на то, что Платон оставляет «дом» бытию в истинности Идей, Аристотель уводит бытие в язык вопросом предикации²⁸⁵. Язык действительно становится «домом бытия», а бытие *представляется* сверхсущим. Однако, открывая пространство неклассической онтологии, Ницше задается вопросом: «Разве философ не смеет стать выше веры в незыблемость грамматики?»²⁸⁶. В современном понимании оказывается, что, хотя бытие и выражается в языке, последний его домом не является. Именно в этом плане бытие «ничего не представляет», «ничего не означает»: язык и вещи скорее «владеют» бытием в «энной» степени (опосредованно, как минимум, «во вторую очередь»²⁸⁷). В первую очередь бытием владеет только смысл, а «нулевая степень» – само бытие. Одна из стратегий неклассической мысли, поэтому, тяготеет к «упорству» языку, «борьбе» с ним для выхода к производству смысла. Иная же, напротив, направляется в сторону вслушивания-всматривания в язык с целью открыть бытие, «научив жить в говоре языка»²⁸⁸. Таким образом, понимая «бездомность» бытия, постмодернистский дискурс погружается в движение смысла, делая дорогу через него «домом» (кочевание как один из способов бытия), тем самым как бы возвращая смыслу бытие, упакованное дискурсом репрезентации в язык. Эту «упакованность» в языке открывает герменевтическая философия и преодолевает ее своими средствами, в своем способе «быть» интересуясь самим бытием. Постмодернистский дискурс – это дискурс смысла, в то время как экзистенциально-герменевтический является дискурсом бытия. Возможна ли третья «стратегия», упорствующая языку, но не отказывающаяся на пути к бытию от всех попыток в этом упорстве? Нам видится, что поскольку бытие и смысл неразделимы, тут противопоставление возможно только «по-дружески»: мы говорим об одном и том же, но на разных языках, мы видим одну и ту же проблему, но с разных сторон.

²⁸⁴ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 82.

²⁸⁵ Керимов Т. Х. Бытие и различие. М.: Академический проект, 2011. С. 6–33.

²⁸⁶ Ницше Ф. По ту сторону добра и зла. М.: ЭКСМО, 2009. С. 54.

²⁸⁷ Делёз Ж. Различие и повторение. СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1998. С. 86.

²⁸⁸ Хайдеггер М. Язык [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Article/_Heidegger_Jazuk.php (дата обращения: 10.12.2012).